

Hegels Gleichsetzung von Sein und Nichts zu Beginn der Logik verglichen werden? Müßte man nicht vor dem Systemvergleich genauer nachfragen, inwieweit Hegel und Schopenhauer mit ihren Grundbegriffen dasselbe meinen, um nicht vielleicht etwas vorschnell bei beiden Denkern dieselbe Grundproblematik am Werk zu sehen? Wie steht es mit der bleibenden Spannung zwischen Erkennen und Handeln?

H. SCHÖNDORF S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (Gesamtausgabe, Bd. 58). Hrsg. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann 1993. 273 S.

Um Phänomenologie, m. a. W. um die „Ursprungswissenschaft“ vom (geistig-seelischen) Leben selbst geht es in dieser Vorlesung aus der Dozentenzeit Heideggers (H.s). Das Wort „Grundproblem“ hat eine doppelte Bedeutung: Aufgabe und Schwierigkeit. Beide hängen innerlich zusammen. Denn schon die Möglichkeit, eine Wissenschaft vom Leben zu geben, ist keineswegs evident. H. ist sich der Aporien durchaus bewußt, in die die Lebensphilosophie (Dilthey, Bergson, Simmel, selbst Spengler) geraten ist; um deren Anliegen gegenüber der methodologisch überlegenen, aber sachblinden neukantianischen Philosophie zu retten, erhofft er sich entscheidende Hilfe von der Phänomenologie. Husserls „Logische Untersuchungen“ gelten ihm als das „Grundbuch aller künftigen Philosophie“ (14). Doch ist die ganze Vorlesung davon erfüllt, daß die inneren Schwierigkeiten der Phänomenologie aufgedeckt werden. Gerade weil H. – gar „aus Berufung“ (1; 24) – sich ganz der „Lebensform Wissenschaft“ (20) verschrieben hat, kommt es ihm darauf an, die dauernd sich eindringenden unausgewiesenen Elemente eines Wissenschaftsglaubens abzuwehren, d. h. dauernd gegen sich selbst zu denken. Das Hauptproblem liegt natürlich in der Frage (23), inwieweit überhaupt eine Wissenschaft ihre immanente Lebensfeindlichkeit überwinden könne, um fähig zu werden, dem „Leben“ gerecht zu werden, d. h. es in seiner Lebendigkeit zu fassen und dieser zu dienen. – Möglich ist das nur dann, wenn eine innere Kontinuität vom Leben „an-sich“ zu einem „Haben“, zu einem „Für-sich“ angenommen werden darf, d. h. wenn das „Leben“ nicht prinzipiell ein irrationales Chaos ist, sondern wenn es zu ihm selbst gehört, sich mit sich in gewisser Weise zu verständigen. Was aber ist unter dem – nie definierten – Wort „Leben“ zu verstehen? Gemeint ist unser je eigenes Leben in der Sphäre von Sinnhaftem; ausgeschaltet ist das Leben, insofern es nur von außen beschrieben und funktional erklärt werden kann. H. erstes Ziel besteht darin, dieses Leben möglichst schlicht ins Bewußtsein zu heben, so wie wir es alltäglich leben. Folgende Grundzüge machen es aus: Wir leben in Tendenzen (immer „unruhig“ auf etwas aus); wir leben aus rasch sich wandelnden Motivationen; in jedem Fall aber immer in der „Lebenswelt“, die in sich die drei Dimensionen der Um-, Mit-, Selbstwelt hat. Zugleich bekundet dieses Leben sich selbst: zu ihm gehört ein gewisses Verstehen und ein Sich-Ausdrücken, wobei die Objektivierungen dieses Ausdrucks dem Leben wiederum Richtungen vorgeben. Bei alledem ist es „selbstgenügsam“: jedes Verstehen ist zunächst nur insoweit interessant, als es aus dem Leben kommt und wieder dem Leben dient.

H. unterscheidet mehrere Grundweisen, in denen sich das Leben für sich selbst bekundet: zum unmittelbaren Lebensfluß selbst gehörende Verstehensweisen; wissenschaftliche Deutungen; religiöse und weltanschauliche Deutungen; Philosophie. Es wird sich herausstellen, daß alle diese Grundweisen nachvollziehbar sind, mit Ausnahme der Philosophie, deren Stellung zum Leben von unvergleichlicher Art ist, so daß sie sowohl unmöglich wie sinnlos zu sein scheint (78–80). H. will sich die Sache so schwer wie möglich machen, um einer Sache auf die Spur zu kommen, die sich sonst entzieht. Schon in dieser frühen Vorlesung gilt sein Interesse nur den „Holzwegen“.

Der erste Übergang hat seinen terminus *a quo* in dem zum Leben selbst gehörenden *Erfahren*, das ganz verschossen in das jeweils bedeutsam Begegnende ist, mitschwimmend sich tragen läßt vom Wechsel der Motivationen, lebend je von einer Momentphase zu einer anderen, immer offen auf einen Erwartungszusammenhang. Vollzugs-, Bezugs-, Gehaltssinn sind die drei „Führungen des Lebensstromes“, machen die „Urstruktur der Situation“ aus, zu der ein ‚Ich‘ noch nicht gehören muß (261). Immerhin gehört schon zum *Erfahren* die Ausbildung eines Habitus, einer Verfügungsfähigkeit

(68 f.). – Seinen terminus *ad quem* hat der erste Übergang zu mehr Sicht in der „Kenntnisnahme“: in der nachträglichen Besinnung, Erzählung usw. Bezüglich ihres „Was“ ist diese identisch mit dem Erfahren; ihr „Wie“ jedoch ist modifiziert: es gibt jetzt eine leitende Ganzheit vor den Teilen, die ihre Stütze findet in der unweltlichen Zeitlichkeit; während das Erfahren, „mitgehend mit dem Leben“, selbst „Leben bildet“, geht ihm die Kenntnisnahme schon aus einer Distanz nach. Aber auch sie vollzieht sich noch ganz in vortheoretischen „Bekundungszusammenhängen“ und Ausdrucksweisen, ist eher exemplarisch als universal-objektiv gebaut und wandelt sich je nach der veränderten Situation.

Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt, die Komponenten der einen Lebenswelt, sind normalerweise voneinander unabgehoben. Sie können freilich auch, aus bestimmten lebensmäßigen Gründen, aus dem Gesamt heraustreten, so daß eine von ihnen eine besondere Führung für das Lebensverständnis erhält. Von der Lebenserfahrung und der Kenntnisnahme aus gabelt sich so der weitere Weg: einerseits zur (empirischen) Wissenschaft, – andererseits zu Religion und Weltanschauung. „Ursprungsort“ der ersteren ist die durch Wiederholung gekennzeichnete Erfahrung des unweltlichen Seins, – der letzteren die Labilität und Unruhe der Selbstwelt.

(Einzel-)Wissenschaft ist jeweils ein (erst herzustellen) spezifischer Ausdruckszusammenhang: sie baut auf vortheoretischen Gegebenheiten auf, definiert aber im übrigen selbst, was (auf ihre theoretisch-apriorischen Begriffe und Hypothesen hin) ihr als „gegeben“ (als Datum) gelten kann. Wegen der inneren Mehrdimensionalität der vortheoretischen Erstabhebung von Gegebenheiten sind die Wissenschaften wesentlich plural verfaßt: Natur-, Gesellschafts-, Geschichts-Wissenschaften haben ihre je eigene „Logik“. Diese ist bestimmt durch das Abzielen auf reine Washeiten, d. h. durch die Abbildung aller selbstweltlichen Bezüge (Perspektiven, Einstellungen, Stimmungen usw.): „Sachlichkeit“ (65–78). Wissenschaften sind lebensmäßig motiviert: sie haben nicht nur ihr Gegebenes basal von dort und machen die Realsetzung, die zum Leben gehört, mit, sondern sind auch gewissen Tendenzen des Lebens verhaftet. Dasselbe gilt von Religion und Weltanschauung, – aber nicht von der Phänomenologie. Diese macht deutlich, daß die überall gemeinte Realität Funktion eines Bedeutsamkeitszusammenhangs ist (H. entwickelt 104–110 eine frühe Form der Frage nach dem ursprünglichen, „phänomenalen“ – nicht „logischen“ – „Sinn“ von ‚wirklich‘, ‚existierend‘, ‚sein“ und „etwas“).

Religionen und Weltanschauungen sind „Bekundungen“ des Lebens, durch welche dieses ein besonderes „Relief“ erhält. Indirekt oder offen hat dabei die Selbstwelt die Führung. H. scheint die „Weltanschauung“ eher für einen Bastard einzelwissenschaftlicher, philosophischer und religiöser Motive zu halten. Er optiert für klare Unterscheidungen. Dennoch nimmt er oft beide zusammen, um sie von der Philosophie abzugrenzen. Philosophie übt ihnen gegenüber eine Epochè; immerhin ist ihr das Phänomen des Ausdrucks christlicher Innerlichkeit und religiösen Erlebens ein wichtiges Zeugnis für die eigene selbstweltliche Lebendigkeit (61 f.!). Mit welchem Recht aber wird der Religion (und der Weltanschauung) gegenüber Enthaltung geübt? Sind sie nicht die natürliche Weise, in der die letzten Fraglichkeiten aufbrechen und auch eine Antwort finden (42)? Nimmt man Erfahrung, Wissenschaft und Religion zusammen, wozu braucht es dann noch Philosophie? H.s Antwort: Religion und Weltanschauung geben nur „je bestimmte und verwirrende Gesamtdeutungen“ (36 f.); es fehle ihnen die Klarheit und reine Sachevidenz der Wissenschaft. Die Frage ist allerdings, welche Art von Wissenschaft die Philosophie sei. Formal ist sie Universal- und Ursprungswissenschaft vom Leben an sich (81). Thematisch ist sie Wissenschaft von der Selbstwelt; sie greift die Zugespitztheit der Lebenswelt auf die Selbstwelt auf: jenes grundsätzliche, perspektivisch-stimmungshafte „Wie“, das im individuellen Leben alles „Was“ umgreift und das in der Was-Optik der Wissenschaften deshalb als Störfaktor auftritt. Es geht darum, die Selbstwelt an ihr selbst zu thematisieren: aber nicht meine je eigene in praktischer Absicht, auch nicht, in biographisch-historischer Absicht, Selbstwelten in ihren vielen möglichen Varianten, sondern formal: was macht ein „Selbst“ überhaupt aus?

Methodologisch ist die Urwissenschaft Phänomenologie. Die Bedeutung der „phä-

nomenologischen Reduktion“ sieht H. darin, daß diese es gestattet, „die Sphäre des Verständlichen, der reinen Selbstgenügsamkeit, abzugrenzen“ (249 f.), m. a. W. die Sphäre ursprünglicher Lebensevidenz evident zu machen. (Man hat den Eindruck, daß das Modell ursprünglicher, zum Leben selbst gehörender, keiner äußeren Instanz sich verdankenden Evidenz die Gewißheit der eigenen „Berufung“ ist: 259 f.) – Diese Phänomenologie könnte man auch „Psychologie“ nennen. De facto aber versteht sich die moderne Psychologie anders: sie orientiert sich an der Physik. Wie diese zielt sie auf gesetzesförmige Aussagen, indem sie den „Phänomenen“ Hypothesen substriuert; nicht zufällig unterhält sie enge Beziehungen zur Physiologie (92). Das Sachgebiet der Physik aber hat doch eine ganz andere Sinnstruktur (in lebensmäßiger Verwurzelung: Erkenntnisinteresse und Gegebenheit) als das der Psychologie. Was die Sachlogik der Psychologie sein könne, muß also durch eine unvoreingenommene phänomenologische Analyse der vortheoretisch sich gebenden Selbstwelt erst geklärt werden. – Was aber ist die eigene „Logik“ der Phänomenologie? Als Urwissenschaft darf sie selbst die formalste Gegenstandslogik nicht voraussetzen, wenn sie nicht ihre „Sache“, das Leben, in „logischer Tyrannei“ „verängstigen“, erstarren lassen und so verlieren will (263). „Das Leben ist kein Objekt und kann nie Objekt werden; es ist nichts Objektartiges. Das zu erkennen ist unser Hauptziel“ (236). Erkennen aber heißt begrifflich vergegenständlichen. Wie rettet sich H. aus diesem Dilemma? Er unterscheidet (236 f., 240, 262) zweierlei Arten von Begriffen: Ordnungsbegriffe und phänomenologische Begriffe. Erstere (Klassifikationen: Gattung, Art etc.) sind nur dort sinnvoll, wo eine Ordnung schon in der Sache vorausgesetzt werden darf; sie anderswo zu verwenden, wie das z. B. die Psychologie tut, ist „verfeinerter Naturalismus“: 236). Die Begriffe der Phänomenologie sind entweder Vor-begriffe, d. h. vor-läufige „formale Anzeigen“, die mit vagen, der Alltagssprache entnommenen und „suggestiv“ aufgeladenen (239) Worten in ein Phänomengebiet einweisen, – oder sie sind gefüllte „Ausdrucksbegriffe“ (in denen „das einschnappende unmittelbare Sehen der Phänomene“ sich artikuliert: 110). So entsteht, als Korrelat des „Verstehens“, ein neuer Begriff des „Wesens“, im Unterschied zum gattungshaften Ordnungsbegriff (241). Greift letzterer in das neu erschlossene Gebiet über, so kommt es zu einer „Sozialisierung“ bzw. „Kommunisierung“ des Verstehens (125, 223) – zur Diktatur der Logik des gemeinen Menschenverstandes. (Man darf vielleicht in solchen Überlegungen eine wichtige Wurzel von H.s Abneigung gegen die Demokratie vermuten.)

Aber noch ist das Problem der Objektivierung zu lösen. Phänomenologie als Ursprungswissenschaft des Lebens darf sich nicht in einer distanzierenden Beschreibung verfangen, sondern muß auf ein ursprüngliches „Verstehen“ abzielen, das dem Leben nicht äußerlich ist, sondern es von seinem Ursprung her „wiederholt“ und so zu seiner eigenen Lebendigkeit beiträgt – ähnlich wie das primäre Kenntnisnehmen zum Lebensvollzug selbst gehört, aus ihm motiviert ist und die grundsätzliche „Vertrautheit“ („Selbstgenügsamkeit“) des Lebens artikuliert. Ursprungswissenschaft darf nicht nur auf Beschreibung abzielen, sondern auf eine „Nähe zum Ursprung“. Was ist damit gemeint? Obwohl das der Philosophie eigene „Verstehen“ anders gebaut ist als das welthaft-lebenspraktische, so muß doch auch es, als leidenschaftliches, lebensmäßig motiviert sein (253 f.), – nämlich aus demselben Ursprung, aus dem, in anderer Weise, auch die religiöse und weltanschauliche Suche sich speist. H. nennt das phänomenologische Fragen ein „Verhalten (zu sich selbst)“ (250) und fragt: Was ist das? Seine Antwort: Es geht um eine „neue Grunderfahrung des Lebens an und für sich“ (227). Zu diesem Zweck sucht er „Grundsituationen, in denen sich die Totalität des Lebens ausdrückt. Das Leben ist in jeder Situation ganz da. Wir suchen eine Situation, in der diese totale Gegebenheit klar heraustritt“ (231). „Unser Problem ist, die ursprüngliche Form des Erfassens des Lebens selbst aufzufinden“ (248), der Form nachzugehen, in der „Leben sich selbst“ „erfährt“ (250). Wohin es geht, deuten die letzten Worte seines Vorlesungsmanuskripts an: „In der Liebe ist Verstehen, in der Hingabe – nicht an Tatsachen, sondern an Sinn . . .; nicht im Reden über Welt und im rhetorischen Machen von Welt und Religionen, [d. h.] im Fortgang zuerst in ein neues transzendentes oder transzendentes Gebiet – um dann zu leben; sondern die Nähe lieben und alle [falsche, voreilige o. ä.] Nähe aus der Ferne abstreifen und so in die echte Ferne des Ursprungs zu

kommen“ (168). Anders formuliert, geht es also um eine geschichtlich neue Erfahrung mit der Transzendenz der Immanenz des Lebenssinns selbst.

Unser Referat hat versucht, Hauptlinien eines Gedankengangs zu rekonstruieren, der einem keineswegs klaren Textverlauf entnommen ist. Das liegt nicht nur am Zustand der Manuskripte bzw. Nachschriften. Es liegt auch am Bau der Vorlesung selbst, der man anmerkt, daß H. mit seinem Stoff noch nicht soweit mit sich ins reine gekommen ist, daß er schon zu einem Sprechen auf die Hörer hin fähig wäre. Die Hörer (und Leser) werden eher Zeugen eines Monologs, mit Vor- und Rücksprüngen, mit Retraktionen (z. B. 197), mit zahlreichen Wiederholungen, auf der Basis oft uneingeführter Begriffe. Die Hauptsache selbst – der „Ursprung“ und das ihm entsprechende „Wissen“ – ist nur angedeutet. Die fehlende Klarheit der Darstellung wird immer wieder ersetzt durch polemische und selbstanfeuernde Bemerkungen. Es gibt viele Sätze, die etwas sehr Wichtiges andeuten und so Appetit auf mehr machen, diesen aber nicht stillen. – Auf der anderen Seite ist überall ein Ringen und Suchen zu spüren. An vielen Stellen meldet sich ausdrücklich ein Staunen über „Merkwürdiges“ (46 f.; 48; 77; 108; 114; 120). Wesentliche Elemente des späteren Denkwegs sind schon da: die Seinsfrage (noch ohne die Dominanz des Wortes „Sein“), die Idee einer Wissenschaft vom Leben in seiner Ursprünglichkeit, das Problem des objektivierenden Sprechens, der Gegensatz von Leben und Ding-Vorhandenheit, die Weltlichkeit des Daseins, die Zuspitzung der Lebenswelt auf die Selbstwelt, ein neuer Wesensbegriff, die Aversion gegen den Universalismus der Logik und Ethik (150) als Grundlage der Philosophie u. s. w. – Über die Redaktionsgeschichte des vorliegenden Textes gibt ein ausführlicher Bericht des Herausgebers Rechenschaft. Seine Aufgabe war sehr schwer; die Vorsicht seines Vorgehens, das u. a. zwischen einem Haupttext und zweierlei Beilagen unterscheidet sowie zwischen H.s Skizzen des Schlußteils und O. Beckers Nachschrift desselben, ist zu loben. Als Leser ist man hin- und hergerissen zwischen dem Wunsch, einen möglichst authentischen Text zu haben, und dem Wunsch, einen noch lesbareren Text zu bekommen. Gander ist einen guten Mittelweg gegangen. G. HAEFFNER S. J.

FOUCAULT, MICHEL, *Lire l'œuvre*. Sous la direction de *Luce Giard*. Paris: Millon 1992. 228 S.

Im Mai 1991 fand in Paris unter der Leitung der Herausgeberin *Luce Giard* ein eintägiges Kolloquium statt, dessen Referate hier gedruckt vorgelegt werden. Es beschäftigte sich mit der Auslegung von vier zentralen Werken Michel Foucaults (1926–1984) (F.), welche in der Zeitspanne von 1961 bis 1975 entstanden sind: „Histoire de la folie à l'âge classique“ (1961), „Naissance de la clinique“ (1963), „Les mots et les choses“ (1966) und „Surveiller et punir“ (1975). Zwei schmale Seiten verweisen auf vertiefende und weiterführende französische und englische Literatur über F. Aufgenommen wurden in den Band die Referate, bedauerlicherweise nicht die jeweils sich anschließenden Diskussionen. Einleitend spricht *L. Giard* über das treibende Anliegen des Kongresses. Eine Schuld sei an *dem* Manne abzutragen, dessen Werk kein rasch verglühender Komet in der Wissenschaftsgeschichte sei, sondern der den Bereich des Denkbaren bleibend erweitert habe (9). Keine systematische philosophische oder historische Auseinandersetzung mit F., keinen Versuch, *die* Lesart des Werkes vorzugeben, keine systematische Zusammenstellung der Thesen seines Werkes oder seiner Fehler werde der Leser finden, sondern das Unternehmen, vier Werke F.s „au plus près, à plusieurs voix“ (9), so nah wie möglich und so vielstimmig wie nötig, zu lesen. Nun es zeigt sich, daß die Nähe keineswegs die Kritik verunmöglicht und die Vielstimmigkeit nicht doch auch eine Einheitlichkeit in zahlreichen wichtigen Punkten zutage zu fördern vermag. Als Faustregel läßt sich hinsichtlich der siebzehn Beiträge angeben: je kürzer sie ausfallen, desto kritischer begegnen sie F.s Arbeitsweise oder seinen Ergebnissen. Ihre Kritik ist aber immer nur vor dem Hintergrund der Bewunderung und des Dankes zu verstehen. Weshalb die Begrenzung auf die Zeit bis 1975? Sie ist, so gibt *Giard* zu, künstlich, und nur äußere Gründe legten sie nahe: Das F.sche Werk sei sicherlich von Kohärenz und Einheit geprägt (10). Ausschlaggebend für die Trennung war letztlich wohl nur die Durchführbarkeit eines solchen Kongresses! Auf einen Folgekongreß verwies *Giard*.